

Biblioteca

34

Edizione originale:
White Mitologies. Writing History and the West
Copyright 1990, 2004, Robert J. C. Young
Tutti i diritti riservati. Traduzione autorizzata dall'edizione
in lingua inglese pubblicata nel 2004 da Routledge, marchio del
Taylor and Francis Group LLC.

Copyright © 2007, Meltemi editore, Roma

La traduzione dell'opera è sostenuta da un contributo
del Programma Cultura 2000 dell'Unione europea.



Ha collaborato alla traduzione Elena Miraglia

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 064741063 – fax 064741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Robert J. C. Young

Mitologie bianche

La scrittura della storia e l'Occidente

Traduzione di
Antonio Perri e Mattia Bilardello



MELTEMI

Indice

- p. 9 Introduzione
Homi Bhabha
- 13 Prefazione alla prima edizione
- 17 Nota alla seconda edizione
- 19 *Mitologie bianche* rivisitato
- 27 1. I limiti del marxismo europeo
- 35 2. La rivoluzione nella rivoluzione
- 39 3. Storia e differenza, in Mao e in Althusser
- 50 4. “L’audacia del maggio del ’68”: da “Foco” e “Poqo” a “PoCo”
- 61 *Capitolo primo*
Mitologie bianche
- 69 1. Storicismo e imperialismo
- 76 2. L’allergia filosofica
- 89 *Capitolo secondo*
Il marxismo e il problema della storia
- 92 1. “Nella storia”
- 96 2. La crisi dello stalinismo

| | |
|-----|---|
| 99 | <i>Capitolo terzo</i> Eccessi sartriani |
| 102 | 1. La prima Critica |
| 106 | 2. La seconda Critica |
| 111 | 3. L'ambivalenza della storia |
| 117 | 4. Storia ed etnocentrismo |
| 127 | <i>Capitolo quarto</i> La critica scientifica dello storicismo |
| 129 | 1. Bachelard e la storia della scienza |
| 134 | 2. Althusser e la scienza della storia |
| 140 | 3. L'ora solitaria |
| 149 | 4. "Se c'è la storia": storia, ermeneutica e storicità |
| 159 | <i>Capitolo quinto</i> I fantasmi di Foucault |
| 164 | 1. Storie differenziate |
| 170 | 2. Archeologia |
| 176 | 3. La storia e l'evento |
| 179 | 4. I fantasmi di Foucault |
| 182 | 5. La storia come potere |
| 185 | 6. Coda: il neostoricismo |
| 189 | <i>Capitolo sesto</i> L'incursione di Jameson |
| 194 | 1. La teoria marxista: come fondere ciò che non può esser fuso? |
| 198 | 2. La storia e "il reale" |
| 205 | 3. La prefazione: realismo e interpretazione |
| 210 | 4. Primo capitolo: realismo e interpretazione |
| 217 | 5. Il postmoderno – o la logica culturale dell'ultimo Jameson |
| 221 | 6. L'incursione di Jameson |
| 231 | <i>Capitolo settimo</i> Disorientare l'Orientalismo |
| 231 | 1. Colonialismo e umanesimo |
| 241 | 2. Said e il discorso di <i>Orientalismo</i> |
| 245 | 3. Problemi di metodologia |

| | |
|------|--|
| 263 | <i>Capitolo ottavo</i> |
| | L'ambivalenza di Bhabha |
| 269 | 1. L'uomo che imita |
| 274 | 2. Resistenza |
| 278 | 3. Psicoanalisi e colonialismo |
| | |
| 287 | <i>Capitolo nono</i> |
| | Spivak: decolonizzazione, decostruzione |
| 287 | 1. La storia e i subalterni |
| 294 | 2. La "donna del Terzo Mondo" |
| 301 | 3. Etnocentrismo alla rovescia |
| 306 | 4. Modelli che siano da ammonimento per il ricercatore |
| 310 | 5. L'impero dal di dentro |
| | |
| 315 | Bibliografia |

Capitolo secondo

Il marxismo e il problema della storia

La critica letteraria di orientamento marxista non produce nuove teorie da oltre vent'anni; è dal 1966, anno di pubblicazione di *Per una teoria della produzione letteraria* di Macheray, che non si registrano sostanziali innovazioni teoriche¹. Né la data né il successivo intervallo sono casuali: tutt'altro.

Per una buona parte del secolo la critica letteraria marxista ha monopolizzato la teoria letteraria, e questo per la semplice ragione che i marxisti erano i soli a credere coerentemente nel suo valore e nella sua necessità strategica². Con l'ascesa dello strutturalismo negli anni Sessanta la critica marxista ha poi dovuto assumere posizioni di difesa sempre più rigide. Molti umanisti di formazione marxista hanno inteso lo strutturalismo semplicemente come un attacco al marxismo, trascurando il fatto che proprio da quella scuola proveniva un consistente numero di strutturalisti. Quel che è indubbio, invece, è che, con poche eccezioni, non ci sono punti di contatto tra post-strutturalisti e marxisti. Se verso la fine degli anni Settanta quella rappresentata dal post-strutturalismo poté sembrare un'offensiva intellettuale inarrestabile, i teorici di scuola marxista riportarono in primo piano il problema della storia, ossia la dimensione che il post-strutturalismo sembrava avere del tutto dimenticato nel concentrarsi interamente sulla testualità.

Una prima reazione in tal senso venne da Frank Lentricchia, la cui panoramica della critica moderna era interamente strutturata intorno alla premessa che vi fosse stata "una reiterata ed estremamente sottile ne-

¹ Macheray 1966. Ciò non vuol dire che non siano stati prodotti lavori di critica marxista, ma che non c'è stata alcuna nuova teoria della critica marxista. Per una discussione di Jameson 1990 cfr. il capitolo quinto *infra*; Lentricchia (1983, p. 6) riconosce di essere "irri-conoscibilmente marxista"; sul "materialismo culturale" si veda sempre il capitolo quinto.

² La tesi classica, e di largo seguito, contro il ricorso alla teoria nella critica letteraria fu esposta da F. R. Leavis nel dibattito con René Wellek. Cfr. Wellek 1937 e Leavis 1937.

gazione della storia da parte di certa critica contemporanea” (Lentricchia 1980, p. XIII). La tesi di Lentricchia ebbe ben presto l’avallo di Terry Eagleton, il quale prima classificò il post-strutturalismo come “evasione edonistica dalla storia” (estetismo) (Eagleton 1983) ma un anno dopo circa arrivò a vedervi una ben più minacciosa “liquidazione della storia”, una sorta di olocausto (Eagleton 1984, p. 96). Fuori dell’ambito letterario, Perry Anderson ha liquidato il post-strutturalismo *tout court* in quanto rappresenterebbe “una randomizzazione della storia” (Anderson 1983, p. 48). L’affermazione contiene delle ambiguità: Anderson intende forse “random” nell’accezione matematica di “elemento preso da una serie”, o piuttosto nell’accezione statistica per cui le probabilità di ogni singolo esito sono indipendenti? Né l’una né l’altra, si direbbe. Probabilmente intende qualcosa di più ordinario, come “non inviato o diretto verso alcuna direzione particolare; privo di scopi o intenzioni determinate”, nel qual caso il concetto sarebbe che la storia non ha un *fine*, che viene meno il concetto di una teleologia della storia. In altre parole, quella di Anderson è una difesa della nozione che il processo storico è dotato di una razionalità intrinseca. La storia deve muovere secondo un principio razionale, la dialettica, ed essere diretta verso un fine che ne rivelerà e realizzerà il significato. È in assenza di uno scopo così inteso, pertanto, che la storia sarebbe priva di senso.

I termini della questione ricalcano esattamente quelli del dibattito sul significato univoco, la tesi in base alla quale o la storia ha un significato dato o non ha significato alcuno, senza alternative. Naturalmente, nessuno ha mai pensato di dire che la storia non ha significato, anche perché da un punto di vista logico una simile interpretazione della storia rappresenterebbe *ipso facto* l’affermazione di un significato. Il dibattito riguarda piuttosto la possibilità che la storia abbia un significato in quanto “Storia”. Un’alternativa consisterebbe nell’idea che la storia possa comporsi dei significati multipli di singole storie particolari, senza che esse siano a loro volta elementi del significato più ampio di un’Idea o forza sottostante. Anderson, dunque, confonde i concetti di differenziale e di random, e contesta l’ipotesi che storie diverse abbiano significati diversi. Quali sono le obiezioni contro una tale possibilità? La storia ha già molteplici significati, e anche in un approccio marxista “scientifico” si devono almeno ammettere significati plurimi intesi come possibilità di verità o errore. In questo senso, quando si dice *significato unico* si intende che c’è un significato vero da contrapporre a tutti gli altri significati, che sono falsi. Analogamente, anche il significato unico della “Storia” intesa come categoria metafisica incorpora una varietà di concetti di natura etico/politica

(“progresso”, “libertà umana”, “necessità” e simili) che regolamentano e autorizzano l’interpretazione storica. In questo modo il dibattito perde i tratti di semplice antitesi e la questione della storia si trasforma nella più interessante questione dei rapporti tra diverse significazioni e dei modi in cui tali differenze possono essere articolate e unificate in un unico orizzonte di totalizzazione così da produrre un unico significato. Fino a che la verità della storia non sarà stata filosoficamente dimostrata, la storia continuerà inesorabilmente a essere una forma di rappresentazione e interpretazione del passato, e non una verità marxista da contrapporsi alle false o parziali interpretazioni di tutti gli altri storici. In quanto forma di conoscenza, la storia sarà inoltre esposta al genere di problematica che investe ogni forma di interpretazione, rappresentazione e narrazione. È per questa ragione che in anni recenti la critica si è nuovamente rivolta alla questione della storicità del giudizio storico, ridefinendone lo statuto in termini di interpretazione, rappresentazione e narrazione; più radicalmente ancora, la critica è ritornata alla problematica della temporalità in quanto tale³.

Lentricchia ed Eagleton, per parte loro, fanno appello alla storia proprio come si fa appello al “politico”: qualcosa che è al di fuori, un che di concreto che si mantiene esterno rispetto alla “teoria” dalla quale non è influenzato ma è in grado, anzi, di racchiuderla e persino di inghiottirla (come se la storia potesse davvero consumare la teoria). La storia è intesa come dimensione auto-evidente che non richiede elaborazioni ulteriori: tutti sappiamo di che cosa si tratta (apparentemente). Ma l’idea di liquidare strutturalismo e post-strutturalismo con la sola imputazione che essi trascurano la storia ha il difetto di essere a sua volta una presa di posizione che trascura la realtà storica; la storia, come osservava Althusser, è un concetto problematico (Althusser, Balibar 1965). Se si guarda alla storia della “storia”, il dato che emerge è che essa non ha mai posseduto quel grado di certezza immediata che è invece implicito nei reiterati appelli alla “storia concreta”. Lungi dal rappresentare la dimensione concreta, la storia è sempre stata piuttosto il problema teorico, e questo genere di affermazione non può essere inteso come eliminazione della storia in quanto tale, che è cosa ben diversa⁴.

³ Sulla storia come ermeneutica si vedano Heidegger 1927, Husserl 1954, Ricoeur 1955, Gadamer 1960, Derrida 1962. Sulla storia come rappresentazione cfr. Foucault 1966 e 1969. Sulla storia come narrazione si veda il saggio *Struttura* in Greimas 1970, pp. 109-122 e inoltre White 1973, 1978, 1987 e Ricoeur 1983-85.

⁴ Oltre alla storia, anche la categoria del soggetto è stata problematizzata da parte dei post-strutturalisti; ciò è naturalmente stato interpretato come abolizione del soggetto nel post-strutturalismo. Si veda il capitolo quarto *infra*.

Ciononostante, l'idea che strutturalismo e post-strutturalismo abbiano negato la storia è risultata convincente ed è ora ampiamente diffusa. Impostando il problema in termini semplicistici di assenza della storia ovvero di sua presenza, come se la storia fosse un'entità indistinta e tale da potere essere senz'altro rimossa o aggiunta, si glissa sulla questione reale, ovvero sulla problematica ben più complessa di determinare quale *genere* di storia si debba fare e quale statuto conferire al pensiero storico. Chi rimprovera al post-strutturalismo di avere trascurato la storia reagisce piuttosto al fatto che esso ha messo in discussione la Storia. Il dato emerge con maggiore chiarezza se si esamina la più generale prospettiva del postmodernismo, nel quale si è visto quasi unanimemente un ritorno alla storia, seppure intesa come categoria di rappresentazione. A essere esatti, fu piuttosto il modernismo, come suggerisce il nome stesso (dal latino *modo*, "adesso, in questo istante" o forse da *hodie*, "oggi"), a tentare la via del risveglio dall'incubo della storia, a prendere posizione rispetto al passato e ricusare la prospettiva della comprensione storica. La tesi avversa al post-strutturalismo non fa che riprendere il giudizio negativo di Lukács – formulato nel saggio *Ideologia del modernismo* del 1957 – secondo il quale il modernismo comporterebbe una "negazione della storia"⁵. Dal momento che furono le obiezioni di Lukács al modernismo a preparare le contemporanee obiezioni al post-strutturalismo, il suo perdurante influsso permetterà di comprendere per quale ragione la storia in particolare sia oggetto di tante attenzioni.

1. "Nella storia"

Per quale ragione, in fondo, proprio la "storia"? Per quale ragione, da un punto di vista schiettamente marxista, non privilegiare piuttosto la lotta di classe, o l'analisi economica, lo Stato, i rapporti sociali? L'enfasi sulla primarietà della storia fornisce un'indicazione del tutto esplicita circa la fonte di questa linea di argomentazione: non il marxismo generalmente inteso come pratica politica, ma il marxismo hegeliano della tradizione filosofica iniziata da Lukács con *Storia e coscienza di classe* (1923). Criticando la posizione del marxismo ortodosso

⁵ *Ideologia del Modernismo*, in Lukács 1957, p. 21. Si potrebbero istituire parallelismi con altri aspetti della critica lukácsiana: una attenzione agli aspetti formali, l'attenuazione del "reale", la dissoluzione della soggettività, ecc.

che vedeva nella dialettica una legge esterna e convalidata dalle scienze naturali, Lukács volle vedere nella primarietà della storia sull'economia l'elemento più significativo della metodologia marxista. Ponendo l'accento su una visione del marxismo come metodo storico che dipende da, e presuppone, l'idea di totalità, egli diede inizio a una tradizione che ha definito la storia del marxismo occidentale fino a oggi. Quella storia, sotto un certo punto di vista, potrebbe essere intesa come una lotta coerente volta a preservare l'eredità di Lukács che vede la storia, la dialettica e la totalità come interdipendenti a tal punto che ciascuna è necessaria perché le altre possano contribuire alla produzione di una scienza marxista. Il post-strutturalismo, che a proprio modo si inserisce in quella stessa storia del marxismo occidentale, diverge per il solo fatto di mettere l'accento su quel che determinate difficoltà teoriche comportano, piuttosto che reprimerle in nome di un ideale irrealizzato.

L'eredità di Lukács potrebbe per altro verso essere intesa come una maledizione: l'enfasi posta sulla storia come totalità, che è un assunto necessario per la validità teorica del materialismo storico, ha consegnato il marxismo a una categoria alquanto fragile che sin dall'inizio ha minacciato di franare. Il fatto di caratterizzare, come ha fatto Peter Dewes, il solo pensiero francese recente come "logica della disintegrazione" fa da schermo al fatto che una logica siffatta è fondamentale allo stesso marxismo: la sua "primarietà della categoria della totalità" è da sempre in lotta con la presenza di un *altro* che è oscuro e non assimilabile (Lukács 1923). E tuttavia, se Lukács aveva imposto un carico tanto pesante al marxismo occidentale, aveva anche, ironicamente, già scritto la narrazione del suo sviluppo successivo nel precedente (e precedente alla svolta marxista) *Teoria del romanzo* (1920). In quell'opera, è evidente il rapporto vigente tra il suo insistere sulla totalità e l'estetica romantica della totalità intesa come necessità interiore che plasma ogni opera d'arte. La totalità è definita nei termini della sua estraneità all'uomo moderno, la cui esistenza si colloca in una relazione di alienazione rispetto al mondo. Per Lukács il romanzo rappresenta una ricerca dell'unità, una condizione esistenziale perduta che egli, al pari di tanti romantici tedeschi, ritrova in una visione idealizzata della Grecia classica, costellata di intrusioni reiterate di una discontinuità eterogenea. Il romanzo sarebbe allora in grado di trascendere questo pericolo di dispersione con l'affermazione di una temporalità continua, ma al contempo quel processo è visto come caduta: "Dopo la disintegrazione di questa unità non è più possibile raggiungere una spontanea tota-

lità dell'esistenza"⁶. Questa visione ha origine, al pari di quella di Marx, con il Romanticismo tedesco, e segnala un'ulteriore difficoltà del pensiero marxista: alla perduta e "spontanea" totalità dell'esistenza non si può fare ritorno. Su un piano, le obiezioni al post-strutturalismo rappresentano una pura e semplice nostalgia di stampo romantico per la totalità dell'esistenza che precedeva la caduta.

La storia del marxismo occidentale si risolve in una storia dei tentativi volti a trascendere la condizione di alienazione e realizzare la totalità perduta, non attraverso l'ironia o una temporalità omogenea reificata, come per Lukács avviene nel romanzo, ma, in termini marxisti, attraverso la storia e la coscienza di classe. Il problema è tuttavia che non v'è mai certezza della totalità ricostituita: il suo statuto rimane sempre ambivalente. La pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* nella fase più piena del modernismo lascia intendere come Lukács stesse totalizzando la storia proprio quando il processo di detotalizzazione era già avviato, tanto da manifestarsi nelle aporie dei suoi stessi scritti. È così che con *Il romanzo storico*, opera del 1937, lo stesso Lukács si trova a respingere come illusione quella che definisce "la tentazione particolarmente forte di voler realizzare una totalità completa e pervasiva", auspicando piuttosto una concentrazione e intensificazione drammatica di "eventi esternamente insignificanti" (Lukács 1937). Il rapporto che essi possono avere con la totalità non emerge da una forma di sineddoche – il dettaglio tipico che può essere poi generalizzato come metafora – ma dovrebbe essere ricavato dalla narrazione che iscrive ed estende una connessione tra tali momenti di realtà empirica e le leggi generali della storia intesa come totalità: lo storicismo di Lukács viene a dipendere dalla risoluzione della tensione tra l'idea della storia e il singolo dettaglio. Ma la fondamentale incommensurabilità di idea ed evento riemerge come precarietà di questa narrativizzazione della storia in cui ciascun elemento di disturbo nella scrittura la costella con l'inassimilabile, discontinua e disgiuntiva temporalità dell'evento.

Di fronte alle critiche del Comintern, rappresentante dell'ortodossia leninista, Lukács si trovò a un certo punto a dovere ritrattare il proprio attacco all'economicismo marxista degli esordi, ma quell'attacco ebbe notevole seguito nel secondo dopoguerra presso que-

⁶ Lukács 1912-15. Le contraddizioni delle tesi lukácsiane sono analizzate in *George Lukács' Theory of the Novel*, in de Man 1971, pp. 51-59. L'analisi più esaustiva su Lukács è in Bernstein 1984.

gli intellettuali marxisti che volevano contrapporre all'economicismo stalinista (che a quel punto aveva, per contro, l'avallo di Lukács) un nuovo umanesimo marxista. Tra i più eminenti intellettuali di quella tradizione era Sartre, che nel primo libro della *Critica della ragione dialettica* sostiene, in spirito lukácsiano, che tanto la sociologia quanto l'economicismo si sarebbero dissolti nella *Storia*. Quando oggi si afferma in ambito marxista il primato della storia sopra ogni altra cosa – la dimensione economica, persino il conflitto di classe – e vi si accompagna una difesa dell'umanesimo, solitamente ci si trova al cospetto di un marxismo nella variante esistenzialistica sartriana. Non sorprende scoprire, per esempio, che l'obiezione contro il post-strutturalismo che si basa sull'idea che esso trascura la dimensione storica venne inizialmente da coloro che si formarono nel contesto dell'umanesimo esistenziale marxista della New Left degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta⁷.

Ma è proprio l'esempio di Sartre a dimostrare in maniera incisiva che la bandiera del ritorno alla storia nasconde una forma di amnesia storica, ossia il dato di fatto che la storia si è rivelata pressoché impossibile da concepire: un'attenta ricerca storica dimostrerà che proprio la storia rappresenta da sempre un concetto problematico per il marxismo, tutt'altro che un'entità "concreta" che esiste al di fuori e al di là della teoria. Questa difficoltà a concepire la storia era già evidente in Lukács e prima ancora nello stesso Marx⁸, non sarebbe difficile dimostrarlo; tuttavia, per rispondere all'idea che per parte post-strutturalista vi sia stato un presunto oblio della storia, sarà più opportuno focalizzare la discussione sul marxismo del dopoguerra. Anche in quel contesto critico la storia ha sempre rappresentato il problema e non la soluzione e con ciò si giustifica la collocazione tanto dello strutturalismo quanto del post-strutturalismo entro l'ampia traiettoria di un marxismo postbellico che ha assunto le forme di sostenuto scrutinio dei possibili modi di concettualizzare la storia.

⁷ In Gran Bretagna questa posizione fu sviluppata dalla "New Left" degli anni Cinquanta, organizzata intorno a due riviste promotrici di un "umanesimo socialista": «The New Reasoner» e «Universities and Left Review». Nel 1959 le due testate confluirono nella «New Left Review». Tra i collaboratori si possono citare E. P. Thompson, Raphael Samuel, Raymond Williams, Stuart Hall e Perry Anderson (cfr. Anderson 1980, pp. 131-156, per maggiori dettagli e per un resoconto della divisione che maturò tra i redattori). Le opere del primo periodo tanto di Terry Eagleton quanto di Frank Lentricchia si ispirano all'umanesimo marxista (Eagleton 1967; Lentricchia 1968).

⁸ Per una lettura di Lukács in questo senso si veda Grumley 1989.

2. *La crisi dello stalinismo*

Fu Ronald Aronson⁹ a chiarire che il marxismo esistenziale di Sartre rappresentò un tentativo di risposta al precoce “post-marxismo” postbellico di Maurice Merleau-Ponty e alle sue critiche circa la funzione della storia. In *Avventure della dialettica*, testo del 1955, Merleau-Ponty accusò il Sartre de *I comunisti e la pace* (1952) di avere impiegato un’ontologia esistenzialista a giustificazione del comunismo inteso come “sforzo tutto volontaristico per andare oltre, distruggere e ricreare la storia” (Merleau-Ponty 1955, p. 214):

Sartre imposta appunto l’azione comunista rifiutando ogni produttività alla storia, facendo di essa, per quello che ha di conoscibile, il risultato immediato delle nostre volontà, e per il resto un’opacità impenetrabile (Merleau-Ponty 1955, p. 305).

Per mezzo di tale “estremo soggettivismo”, secondo Merleau-Ponty, Sartre eludeva le tradizionali pretese del marxismo di rappresentare la realizzazione della storia, e con ciò anche il problema del rapporto tra marxismo e stalinismo. Man mano che cresceva la consapevolezza della realtà del regime stalinista, gli schieramenti ideologici dell’Europa di prima della guerra divennero troppo semplicistici per poter essere mantenuti, e persino l’atteggiamento *attentiste* (attendista) assunto al termine della guerra da tanti marxisti, ivi compreso lo stesso Merleau-Ponty di *Umanesimo e terrore* (1947), si rivelò insostenibile¹⁰. Con lo stalinismo, il marxismo si trovò in una condizione di crisi dalla quale non è, in un certo senso, mai uscito; se il marxismo era vero, come ritiene essere, come poteva il primo Stato marxista essere divenuto stalinista? Le posizioni che si possono assumere rispetto a una simile scissione irrevocabile tra teoria e pratica si riducono sostanzialmente a due: o si è avuta dimostrazione della falsità del marxismo, oppure il marxismo della Russia stalinista non fu autentico marxismo. La seconda alternativa apre tut-

⁹ Aronson 1987, pp. 4-32; Merleau-Ponty 1955; Sartre 1969. Sartre (1969) fu anche criticato da marxisti avversi allo stalinismo e al Partito in Lefort 1953. La replica di Sartre a Lefort seguiva nello stesso numero di «*Temps Modernes*» (Sartre 1953); la sua risposta a Merleau-Ponty richiese una elaborazione più complessa, le due *Critiche*, ma fu Simone de Beauvoir (1955) a dare una più celere risposta per suo conto. Si veda anche il saggio *Merleau-Ponty* in Sartre (1947b). La migliore analisi del dibattito tra Sartre e Merleau-Ponty è esposta in Achard 1980.

¹⁰ Merleau-Ponty 1955. Per una panoramica del marxismo francese postbellico si vedano Cauter 1964, Lichtheim 1966, Poster 1975, Hirsh 1981; su Merleau-Ponty si vedano Achard 1980, Kruks 1981, Schmidt 1985.

tavia a nuovi problemi in quanto porta a chiedersi in che modo tale realizzazione del marxismo potesse essere inautentica, ovvero in che modo abbia potuto la Storia, nei processi obiettivi in cui il marxismo scientifico tanto confida, rivelarsi tanto anti-dialettica da fare evolvere la Rivoluzione d'ottobre nello stalinismo. Come avrebbe potuto la Storia fallire nel portare a compimento la fine della storia? In *Avventure della dialettica*, Merleau-Ponty argomentò che proprio la storia aveva rivelato le imperfezioni della teoria marxista, e che tale filosofia avrebbe dovuto rinunciare alle proprie pretese di verità (Merleau-Ponty 1955). È ironico che la parabola che conduce alla tesi marxista attuale circa l'anti-storicismo dei post-strutturalisti abbia avuto inizio con l'affermazione che lo stesso marxismo era stato smentito dalla storia.

Date le circostanze, i marxisti si trovarono impegnati a spiegare in che modo il marxismo poté “deviare” da se stesso, problema che portò il progetto di Sartre a impantanarsi con il secondo volume della *Critica della ragione dialettica*. Fu per l'infausta deviazione staliniana che i marxisti dell'Europa occidentale tentarono di realizzare, con soluzioni diverse, un ritorno a Marx: in Francia con l'opera di Sartre e Althusser, in Germania con la Scuola di Francoforte. Merleau-Ponty, d'altro canto, argomentò che un solo marxismo, quello stalinista, poteva dirsi il prodotto della storia effettiva e scartò, distaccandosi dai teorici del ritorno a Marx, ogni possibilità di definire un nuovo e più autentico marxismo. Nell'ottica di Merleau-Ponty il marxismo accademico occidentale, a partire da Lukács, si riduceva sostanzialmente alla produzione di “idee senza equivalente nella storia” (p. 411). Ripudiò pertanto qualsiasi tentativo di dare inizio a una dolorosa separazione di un marxismo “autentico” da una versione “falsa”, ortodossa o ufficiale, del marxismo, scegliendo piuttosto di sottolinearne le ambivalenze intrinseche. Secondo Merleau-Ponty, non si dava alcuna possibilità teorica di risolvere la divisione tra la teoria del marxismo e la storia della sua realizzazione pratica; quella stessa storia, argomentò, era il portato dell'equivocazione, sul piano della teoria, tra due modi di intendere la storia: come processo necessario e naturale, e come prodotto della prassi umana. La radice di questi conflitti, sostenne, era certamente messa in evidenza dalle distanze tra il marxismo occidentale di Lukács e l'ortodossia del marxismo-leninismo ma si poteva rintracciare già nell'opera dello stesso Marx. La posizione di Merleau-Ponty comportava di fatto un riconoscimento dell'equivocità di fondo della pretesa di verità del marxismo e il volere sottoporre a un esame critico quella equivocità si risolse inevitabilmente in un'anticipazione del movimento cui si diede poi la definizione di “post-marxismo”.

Merleau-Ponty – che in maniera piuttosto evidente rappresenta un precursore del successivo post-marxismo di Foucault e Lyotard, per esempio – non rifiutava la dialettica in sé, e neppure la storia; rifiutava piuttosto la dialettica chiusa intesa come principio autonomo dal quale si pretendeva fare scaturire la grande narrazione della Storia:

Illusione era soltanto proiettare in un fatto storico, ossia la nascita e lo sviluppo del proletariato, il significato totale della storia, credere che la storia provvedesse da sola al proprio ricupero, che il potere del proletariato avrebbe significato la sua autosoppressione, negazione della negazione (p. 412).

Con un provocatorio paragone tra i rispettivi fallimenti della Rivoluzione francese e della Rivoluzione russa, rilevò come il problema originasse dal fatto che nessuna classe, che si trattasse di proletariato o borghesia, aveva modo di trasformarsi in classe dirigente senza al contempo assumere su di sé determinati tratti del ruolo storico di una classe dominante, tanto più se allo stesso tempo essa incarnava il desiderio di “trovare già pronta nella storia una soluzione agli ordini della storia” (p. 426):

Supporre che il proletariato difenderà la sua dittatura contro l'involuzione, significa supporre nella storia stessa l'esistenza di un principio sostanziale e innato che ne discacci l'ambiguità, la riassume, la totalizzi e la concluda (p. 428).

Al contrario, Merleau-Ponty si fece interprete di una dialettica aperta, che prendeva atto delle ambiguità del marxismo e rinunciava alla pretesa di riconoscere nella logica dialettica della Storia un processo di verità oggettiva¹¹. Per dirla in altri termini, insomma, sostenne che il marxismo non aveva altro modo di costituire la propria totalità se non attraverso una serie perpetua di deviazioni da se stesso.

¹¹ Che cosa comportava una tale posizione in termini politici? Una nuova sinistra “non comunista” con un concetto di “nuovo flusso rivoluzionario” di ripetizione in luogo di una teleologia. Perché “se anche la dialettica marxista non ha preso possesso della nostra storia, se anche non abbiamo assistito all'avvento del proletariato nel ruolo di classe dominante, la dialettica continua a roscchiare la società capitalista”. Nonostante la sua avversione alla guerra d'Algeria e a de Gaulle, Merleau-Ponty si richiuse tuttavia nel silenzio. Pur avendo anticipato e dato vita allo scetticismo critico che avrebbe animati gli anni Sessanta e Settanta, la riflessione su quel che le sue tesi comportavano per una politica radicale della sinistra non era stata pienamente elaborata.

Capitolo terzo

Eccessi sartriani

Dunque, il mondo e l'uomo si rivelano per mezzo di *compiti*. E tutti i compiti dei quali potremmo parlare si riducono a uno solo, quello di *fare la storia*.

Jean Paul Sartre (1948a, p. 176)

Con il tentativo di definire un nuovo e autentico marxismo, Sartre andò in direzione opposta a Merleau-Ponty. Nella *Critica della ragione dialettica* (1958) riprese il tema del marxismo come sola valida interpretazione della storia, “l'intrascendibile filosofia del nostro tempo”¹, e ne fornì su quella base un'apologia filosofica. Allo stesso tempo, tuttavia, e al pari di Merleau-Ponty, Sartre volle segnare il distacco rispetto a ciò che aveva definito organicismo marxista, ossia la visione secondo la quale le leggi della storia si dispiegano secondo una necessità intrinseca. Non volendo aderire a una visione della Storia come legge trascendente al di là dell'umano, Sartre si adoperò nel distinguere la propria posizione dall'interpretazione engelsiana della dialettica come legge naturale (1958, I, pp. 146-148 e 153-158). Si propose pertanto di dimostrare che il corso e il significato della storia sono il portato delle azioni umane, sebbene gli uomini siano anche simultaneamente il prodotto della storia. Poiché Merleau-Ponty aveva accusato il Sartre esistenzialista di aver negato la storia e di avere invece tentato di dare coerenza al tutto “esclusivamente per mezzo del disperato eroismo dell'Io”, Sartre tentò di dimostrare come non vi fosse contraddizione tra le due cose: pur argomentando che la dialettica è il prodotto della soggettività

¹ Sartre 1958, I, p. 822. Nel resto del capitolo i riferimenti alla *Critica della ragione dialettica* verranno indicati nel corpo del testo preceduti dal numero ordinale del tomo. I riferimenti al tomo II, *L'intelligibilità della storia* (pubblicato nel 1985), saranno parimenti segnalati nel testo preceduti dall'ordinale del tomo. I corsivi sono di Sartre. Chi studia Sartre deve molto alla lucida esposizione che Ronald Aronson ha proposto del tomo II della *Critica*, contenuta nel suo *Sartre's second critique* (1987). Le analisi critiche dell'opera sartriana tendono a mettere in rilievo la prima produzione; quelle che si occupano anche delle critiche sono: Aron 1975; Aronson 1980; Catalano 1986; Chiodi 1965; Flynn 1984; Gorz 1966, pp. 33-52; Howells 1988; Jameson 1961; 1971 e 1985; Jay 1984; LaCapra 1978; Poulantzas 1965; Poster 1979.

umana e non è dunque inscritta entro la storia stessa, allo stesso tempo riconfermò la validità della dottrina marxista che ammette solamente una storia di significato univoco, ossia la validità di un concetto di storia in cui tutte le differenze sono ricondotte all'unità. La validità del programma di Sartre era dunque legata alla sua capacità di dimostrare l'interdipendenza delle due tesi.

C'è "una paralisi della cultura marxista", annunciava Sartre all'inizio della *Critica*; tale crisi, che non era la prima né sarebbe stata l'ultima, veniva caratterizzata come esito del paradosso che aveva portato il materialismo storico a essere "insieme la sola verità della Storia e una totale *indeterminazione* della Verità" (p. 146). Oggi si direbbe forse che il marxismo si era dimostrato diverso da se stesso. I termini erano dunque quelli dell'aporia individuata da Merleau-Ponty, ma piuttosto che mettere in discussione la validità del marxismo, Sartre tentò di rimuoverne l'indeterminazione. Argomentò che il materialismo storico aveva dato ragione delle forme e delle condizioni della realtà umana in maniera persuasiva ma che non aveva mai dato fondamento teorico alla validità della propria esistenza, non aveva mai dimostrato di rappresentare non solo la sostanza ma anche la forma logica della realtà. Essendosi proposto di illustrare la fondatezza della ventura totalizzazione della Storia in un unico significato, Sartre ebbe quale compito filosofico preliminare quello di assicurarsi un saldo fondamento epistemologico dimostrando la legittimità della dialettica stessa, dunque non solo che la storia fosse dialetticamente intelligibile, ma che fosse anche necessariamente tale. "La dialettica – secondo Sartre – è un metodo *ed* un movimento nell'oggetto" (p. 146): per il marxismo tanto il processo della conoscenza quanto la struttura del reale sono dialettici, ma esso non ha mai dimostrato la prima affermazione, basando piuttosto la propria pretesa di verità sulla "dialettica dogmatica" delle scienze naturali. Pertanto, buona parte del tomo I della *Critica* è dedicata al tentativo di stabilire l'*a priori* dialettico quale metodo universale e legge dell'antropologia, sostituendosi a quella fornita da Kant per la ragione analitica². Il tomo II, secondo il programma sartriano, avrebbe quindi dimostrato "la *Verità della Storia*" (1958, I, p. 176):

tenterà di stabilire che c'è *una* storia umana, con *una* verità e *una* intelligibilità. Non certo considerando il contenuto materiale di questa storia, ma

² Secondo Sartre la ragione analitica kantiana era applicabile alle scienze naturali ma non a quelle umane. Cfr. Sartre 1958.

dimostrando che una molteplicità pratica, qualunque sia, deve totalizzarsi senza sosta, interiorizzando a tutti i livelli la sua molteplicità (p. 190).

Lo scopo era dunque di convalidare il marxismo, di mostrare come esso non sia semplicemente un metodo interpretativo, e neppure il migliore metodo interpretativo possibile, quello che rende conto con maggiore esattezza degli eventi e del corso della storia, ma di dimostrare *a priori* che la storia agisce in conformità a strutture dialettiche, e di comprovare “i momenti delle loro inter-relazioni, il movimento sempre più vasto e più complesso che li totalizza e finalmente l’orientamento stesso della totalizzazione, cioè il ‘senso della Storia’ e la sua Verità” (p. 190). Se fosse riuscito nel tentativo, Sartre avrebbe garantito alla ragione dialettica lo stesso statuto nell’ambito delle scienze umane che Kant aveva garantito alla ragione analitica nelle scienze naturali. Ma il tentativo non riuscì. Quell’indeterminazione che si era prefissato di bandire tornò con sempre maggiore forza a turbare il suo programma; non gli riuscì di dimostrare che l’incessante totalizzazione del molteplice avrebbe mai raggiunto quel momento promesso di finalit .

Sostenere che il marxismo continuava a rappresentare un metodo valido di conoscenza comportava anche necessariamente rendere conto del problema rappresentato dallo stalinismo; Sartre fu il primo a tentare un’analisi dell’aberrazione rappresentata dallo stalinismo dall’interno della teoria marxista³. Piuttosto che convenire che la storia avesse sconfessato il marxismo e su tali basi ripudiarlo, al modo di Merleau-Ponty, Sartre si propose di spiegare l’evoluzione stalinista attraverso un’analisi dialettica della storia sovietica a partire dalla Rivoluzione: argomentò che si era realizzata una separazione della teoria (“il pensiero”) dalla pratica (“*praxis*”) cosicché la prima si era “sclerotizzata” e la seconda era rimasta “cieca” e “senza principi” (p. 175). Eppure, se si era pervenuti a un blocco della dialettica, tale deviazione avrebbe solamente potuto essere compresa per mezzo della logica dialettica; si trattava dunque di dimostrare che le strutture della storia erano necessariamente dialettiche e che lo stesso potesse essere dimostrato del corso effettivo della storia. Il tentativo di mettere in luce le ragioni della parabola della Rivoluzione russa condusse tuttavia Sartre a concludere che lo stalinismo, lungi dall’essere una deviazione “falsa”, aveva rappresentato, in quelle circostanze storiche, una necessit . Se l’intento iniziale era stato quello di dimostrare che il marxismo, attraverso la comprensione della struttura

³ Quello di Althusser sarebbe stato il secondo. Si veda il capitolo quarto *infra*.

della storia, era in grado di anticipare il futuro, la conclusione cui Sartre giunse fu che non v'erano garanzie che la storia potesse promettere condizioni migliori di quelle che si erano avute.

1. *La prima Critica*

L'unità era venuta da sé durante la Resistenza, perché i rapporti erano quasi sempre tra uomo e uomo. Rispetto all'esercito tedesco o al governo di Vichy, governati dalla generalità sociale, come avviene in tutti gli apparati statali, la Resistenza offrì la rara opportunità di un'azione storica che fosse al contempo personale. Gli aspetti psicologici e morali dell'agire politico furono quasi i soli ad avere una parte, il che spiega perché intellettuali poco inclini alla politica presero parte alla Resistenza. La Resistenza rappresentò per essi un'esperienza unica, e ne vollero preservare l'esperienza nelle nuove politiche francesi perché con essa veniva meno il famoso dilemma dell'essere e del fare con il quale tutti gli intellettuali si confrontano quando sono al cospetto della scelta di agire... È fin troppo evidente che tale equilibrio tra azione e vita privata avesse intima connessione con le condizioni dell'agire in clandestinità e che non potesse sopravvivere alla fine di quello Stato. E in questo senso bisogna dire che l'esperienza della Resistenza, nel farci credere che la politica è un rapporto tra uomo e uomo o tra coscienze, alimentò le nostre illusioni del 1939 e mascherò la verità dell'incredibile potere della storia che l'Occupazione ci insegnò in un diverso senso (Merleau-Ponty 1958).

Se già nel 1945 Merleau-Ponty aveva indicato le basi storiche per quello che sarebbe stato il programma sartriano della *Critica*, il problema teorico che ne scaturiva riguardava le modalità per una conciliazione tra i concetti marxisti di determinismo economico e di necessità storica e l'individualismo dei precedenti lavori sartriani, vale a dire la nozione esistenzialista del sé autentico e la possibilità di decidere del proprio futuro: come ricollocare l'agire umano in una prospettiva di determinismo storico, riconciliare l'individuale e il sociale, l'idea di agenzia con quella di necessità, libertà e storia⁴. Nel pensiero marxista

⁴ Sartre, e molti commentatori di Sartre, spiegano il suo marxismo come tentativo di sommare la soggettività esistenzialista all'oggettività del marxismo, di mettere l'uomo – ancora una volta, secondo lui – alla base del marxismo. Sartre descrive l'operazione come segue: “È esattamente questa espulsione dell'uomo, la sua esclusione dal marxismo, che ha condotto alla rinascita del pensiero esistenzialista al di fuori della totalizzazione del sapere storico (...)

o hegeliano, una tale contraddizione secolare doveva essere risolvibile attraverso le operazioni della logica dialettica⁵. Riprendendo una famosa citazione da *Il 18 Brumaio* di Marx, “Gli uomini fanno la Storia sulla base delle condizioni anteriori”, Sartre suggerì che in ciò era implicita “l’unità dialettica e permanente di necessità e libertà” (I, p. 161), e conseguentemente effettuò il tentativo di svincolare il marxismo dalle teorie ortodosse del determinismo assoluto; a tale concezione doveva sostituirsi il primato di un concetto di “Storia” che, seppure ancora intesa come totalità, al modo in cui lo era con Lukács (e dunque un processo dal significato e fine determinato), incorporasse anche un concetto di agire umano e coniugasse l’individuale e il sociale, libertà e determinismo.

Oggi il volontarismo di Sartre è stato ripreso, almeno in una certa misura, in un’ottica di recupero delle categorie di agenzia e soggetto, cui si accompagna il desiderio di liberarsi dei sistemi apparentemente totalizzanti di Adorno, Althusser e Foucault. L’accento posto da Sartre sul ruolo del soggetto incontra inoltre il favore di coloro che non sono più tendenzialmente disposti a difendere una teoria generale della storia intesa come il progresso di una singola narrazione di lotta di classe, e propongono pertanto un ritorno al suo correlativo, il soggetto, quasi esso fosse, venendo meno la storia, il grande tema emergente⁶. Ma con ciò rimane intatto quello che per Sartre rappresentava il problema cruciale: mettere in relazione coscienza umana e processi storici così che la prima si palesasse quale agente dei secondi.

Era veramente possibile che la coscienza fosse agente della storia? In *Che cos’è la letteratura*, Sartre aveva detto che “Mai ha l’*homo fa-*

il marxismo degenererà in un’antropologia non-umana se non reintegra dentro di sé l’uomo come proprio fondamento. (...) Dal momento in cui il marxismo avrà fatta propria la dimensione umana (vale a dire il progetto esistenziale) quale fondamento del sapere antropologico, l’esistenzialismo non avrà più ragione di essere” (Sartre 1958, I, pp. 179-181). La spiegazione di Sartre delle circostanze storiche che lo portarono a tentare di unire esistenzialismo e marxismo si trovano alle pp. 3-34. Per una critica della posizione di Sartre si veda Jameson 1971, pp. 206-209.

⁵ Non che questo rappresentasse in alcun modo un nuovo problema dottrinario: il conflitto tra libero arbitrio e predeterminazione aveva sempre costituito un problema centrale della teologia, così come il rapporto tra individuo e società ha rappresentato il problema centrale del diciannovesimo secolo. Quest’ultima questione era stata efficacemente risolta da Marx con lo spostamento sulla categoria della classe, rispetto alla quale si può dire che Sartre sia poi tornato indietro.

⁶ Si veda, ad esempio, Wood 1985, pp. 15-54. Per il ritorno dell’individualismo alla teoria marxista si veda Elster e la sua teoria di un “individualismo metodologico” in *Making Sense of Marx* (1985), e numerose opere recenti collegate alla Scuola di Francoforte.

ber avuto percezione più chiara di avere *fatto* la storia e mai si è sentito tanto impotente al cospetto della storia” (Sartre 1948a, p. 74). È possibile che sia l’uomo a fare la storia se è al contempo un prodotto della storia? Sartre vedeva nella posizione del materialismo dialettico ortodosso una facile scappatoia, in quanto l’uomo era sacrificato alla storia e trasformato in prodotto passivo interamente determinato da fattori economici. Ricusando l’opzione di seguire Merleau-Ponty e sacrificare la storia all’uomo, Sartre argomentò che era possibile intendere l’uomo sotto entrambi gli aspetti attraverso il movimento della *praxis*, dunque dell’azione intenzionale che produce effetti materiali⁷. A corollario di ciò, le circostanze materiali create da *prassi* precedenti e che definiscono le condizioni per una nuova *praxis*, dunque il procedimento mediante il quale la *praxis* diviene storia determinante, fu definito il “pratico-inerte”. In questo modo l’individuo è insieme totalizzatore e totalizzato, riunendo in sé libertà e necessità. Ma sebbene con ciò si rispondesse elegantemente al problema di come l’uomo potesse fare la storia ed esserne allo stesso tempo il prodotto, rimaneva inesa la domanda più generale circa il modo in cui gli esiti di una molteplicità di atti individuali, “totalizzazioni”, potessero a loro volta essere totalizzati all’interno della totalizzazione complessiva prevista nella logica della razionalità dialettica piuttosto che rappresentare, per fare un esempio, i movimenti arbitrari, ciechi e reciprocamente nulli della volontà immanente di Hardy. La tesi fondamentale di Sartre, per cui “la Storia opera ad ogni istante totalizzazioni di totalizzazioni” (1958, I, p. 143) non è sufficiente a rispondere a quella che Ronald Aronson ha giustamente individuato come la domanda centrale per Sartre: “in che modo azioni separate ed antagoniste sboccano in *una* storia; in che modo possono le totalizzazioni individuali confluire nella Totalizzazione (e pertanto nel progresso, la direzione della storia, la sua verità e significato)?” (Aronson 1987, p. 42).

La tesi di Sartre ha per fondamento la nozione che la dialettica della storia non è legge metafisica, “una potente forza unitaria che si rivela come la volontà divina dietro alla Storia”, ma è la risultante che conflitti individuali costantemente producono; ciascuna azione è a sua volta sussunta come parte del tutto nello svolgimento di una più ampia totalizzazione (p. 163). Sartre ha dunque bisogno di dimostrare che

⁷ Sartre 1958, p. 87. Per una definizione di *praxis* cfr. Sartre 1985, p. 734. Le prassi individuali rappresentavano per Sartre il principio fondamentale e da esse tentò di fare discendere tutta la dialettica.

la legge della dialettica opera già dal livello individuale, ma complessivamente produce nulla di meno che l'intelligibilità o il significato della Storia in quanto tale:

la dialettica è la legge di totalizzazione che fa sì che ci siano collettivi, società, una storia, vale a dire realtà che s'impongano agli individui; ma nello stesso tempo deve venir tessuta da milioni di atti individuali. Si dovrà stabilire come possa essere insieme *risultante* senza essere media passiva, e *forza totalizzante* senza essere fatalità trascendente, come debba realizzare ad ogni istante l'unità fra il pullulare dispersivo e l'integrazione (pp. 161-162).

Da che cosa dipende allora la direzione complessiva della Storia? In che modo realizza "ad ogni istante l'unità fra il pullulare dispersivo e l'integrazione"? Sartre non risponde a questa domanda, sviando l'attenzione piuttosto sulla nozione di assenza di consapevolezza. La dialettica è la legge che rimane nascosta. Attualmente "la storia si fa senza conoscersi (*l'histoire se fait sans se connaître*)" (Sartre 1946) in quanto rappresenta, potremmo dire, un inconscio politico (ib.). Il marxismo, d'altro canto, è "la Storia che raggiunge l'autocoscienza" (1958, I, p. 165). Come sostiene anche Lukács, la classe operaia arriverà a comprendere il significato della storia proprio acquisendo piena consapevolezza di rappresentare il soggetto della storia, e quindi comprenderà di essere il significato della storia. Sebbene in *Questioni di metodo* adombri in toni apocalittici che il processo di presa di coscienza stia finalmente iniziando ad avere luogo, e che le guerre civili, estere e coloniali, stiano rivelando la propria natura in quanto forme distinte di un'unica lotta di classe, Sartre riconosce pure che il divorzio tra teoria e prassi scaturito dallo stalinismo ha generalmente prevenuto il realizzarsi di una chiara coscienza di classe presso le masse (p. 90). La "deviazione" stalinista viene pertanto formalizzata come discesa del marxismo nel proprio inconscio, portando a un tessuto di sogni composto di storie eterogenee che sono sfuggite alla sistematizzazione e sussunzione all'interno del significato univoco dell'interpretazione marxista della storia. È dunque nostro dovere storico, secondo Sartre, di renderla nota e di contribuire non solo al processo storico in quanto tale, ma al riconoscimento generale in virtù del quale si ha la percezione di come la pluralità di significati di storie individuali si combini a formare una storia con un significato, la Verità dell'umanità. Nell'inquadramento di Sartre, è la correlazione tra storia, significato univoco e totalità a costituire l'indissolubile insieme di ele-

menti necessari a convalidare il marxismo, necessari a salvarlo dalla deviazione da sé. Resta invece aperto il problema di come tali universalmente possano essere prodotti a partire dalla molteplicità di prassi individuali che si pongono come punto iniziale.

Se la Storia è storia di conflitti, in che modo può allo stesso tempo essere una e diversificata senza il fattore di movimento interno della dialettica? Come può la Storia essere un'unità se è anche conflittuale, se ciascuna azione è mirata alla distruzione dell'altra e sfocia in una doppia negazione nella quale gli obiettivi originari di ciascuna azione sono stati distrutti dall'altra? Se ciascuna azione nega gli scopi dell'altra, dove rinvenire "l'unità" totalizzata nel conflitto? In che modo la Storia si totalizza costantemente? (pp. 467-468) Sartre perviene a quello che definisce il "vero problema della Storia", come possa esservi una totalizzazione senza un totalizzatore, solamente alla conclusione del tomo I^o. È solo con il volume successivo che intende mostrare in che modo le azioni individuali, molteplicità distinte, giungano a comporre "*una* storia umana con *una* verità e *una* intelligibilità" (p. 190), e tuttavia, in tutto il primo volume, Sartre ha nondimeno dato per scontato che vi sia una totalizzazione in continuo sviluppo tanto come Storia quanto come Verità storica. La Storia secondo Sartre è pertanto un processo in evoluzione costante, ma si deve sempre intendere che ha per termine una totalizzazione finale. Afferma dunque la Verità della Storia ma ne proietta in avanti e rinvia la dimostrazione, e quando la dimostrazione viene finalmente data, risulta che anch'essa si fonda sull'assunto che è vera in partenza.

⁸ P. 467. Prosegue Sartre: "la Storia è intelligibile se le differenti pratiche che si possono scoprire e fissare a un momento della temporalizzazione storica appaiono alla fine come parzialmente totalizzanti e come ricongiunte e fuse nelle loro opposizioni e nelle loro diversità da una totalizzazione intelligibile e senza appello. Solo cercando le condizioni dell'intelligibilità dei risultati e delle vestigia storiche giungeremo per la prima volta al problema della totalizzazione senza totalizzatore e dei fondamenti medesimi di tale totalizzazione". Sartre di certo giunse al problema nel tomo II.